Quran and Hadith Studies علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/ Vol. 55, No. 2: Issue 111, Autumn & Winter 2023-2024, p.275-301

Online ISSN: 2538-4198 Print ISSN: 2008-9120

Receive Date: 18-09-2019 Revise Date: 08-11-2022 Accept Date: 06-06-2023

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2023.61516.0 Article type: Original

Solutions for Conflicts in Quranic Theorizing

Mustafa Karimi

Associate Professor, Imam Khomeini Education and Research Institute

Email: karimi@qabas.net

The Holy Quran is a divine guide to happiness and perfection. Benefiting from its guidance requires seeking out its opinion on various issues. In order to understand the Qur'an, one must consider all the verses related to the research problem and have a general and collective understanding of them. In some cases, an initial seeming conflict is felt between the verses related to the research problem, which should be resolved through identifying the type of conflict.

Through a descriptive-analytical method and with the aim of helping Quranic theorists, this article examines the types of contradictions between the verses and the ways to resolve them. There is no real and irresolvable conflict between the verses of the Qur'an, and if an inconsistency is felt between some of the verses collected to lead us to the opinion of the Holy Quran, we can strengthen and prefer one of the verses with internal or external evidence by using the right solutions. These solutions include: preferring the *naṣṣ* (a verse with one exclusive and explicit meaning) over the *ẓāhir* (a verse with different possible meanings, one of which is more acceptable), preferring the specified verse over the general, preferring the general verse that cannot be specified over the general that can be specified, preferring the qualified verse over the absolute, preferring the general verse over the absolute, conventionally narrowing or extending the subject of one of the verses, really narrowing the subject of one of the verses according to religious devotion, considering the subject of each verse to be different in cases where a word has different meanings in the two verses, recognizing different referents of a concept in the two verses, and considering the existence of a special condition in each of the verses.

Keywords: Quranic theorizing, conflict between verses, initial conflict, recognized conflict, solutions for conflicts

علوم قرآن و حدیث
Quran and Hadith Studies
سال ۵۵ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۱۱- پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۳۰۱ - ۲۷۵
HomePage:https://jquran.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی ۴۱۹۸-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۲۷
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۷/۱۷
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۶
نوع مقاله :پژوهشی
DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2023.61516.0

راهکارهای رفع تعارض در نظریه‌پردازی قرآنی

مصطفی کریمی
دانشیار موسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)
Email: karimi@qabas.net

چکیده

قرآن کریم، راهنمای الهی به سعادت و کمال است. بهره‌مندی از هدایت آن، استخراج نظر آن در مسائل گوناگون را می‌طلبد. برای دست‌یازیدن به نظر قرآن، باید تمام آیات مربوط به مسئلهٔ پژوهش را جمع‌آوری کرد و فهم مجموعی از آن‌ها داشت. در مواردی، میان آیات مربوط به مسئلهٔ تحقیق، تعارض اولیه احساس می‌شود که باید ضمن شناسایی نوع آن تعارض، درصدد رفع آن برآمد.

این نوشتار، به‌روش توصیفی‌تحلیلی و با هدف کمک به نظریه‌پردازان قرآنی در این باب، گونه‌های تعارض میان آیات و راهکارهای رفع آن‌ها را بررسی می‌کند. میان آیات قرآن، تعارض واقعی و رفع‌نشدنی وجود ندارد و اگر هنگام استخراج نظریهٔ قرآن کریم، میان برخی آیات جمع‌آوری‌شده تعارض احساس شد، با استفاده از راهکارهای درست، یکی از آیات با قراین درونی یا بیرونی، تقویت و ترجیح می‌یابد. این راهکارها عبارت‌اند از: تقدیم آیهٔ نص بر ظاهر، آیهٔ خاص بر عام، عام غیرقابل تخصیص بر آیهٔ قابل تخصیص، آیهٔ مقید بر مطلق، آیهٔ عام بر مطلق، تضییق یا توسعهٔ اعتباری موضوع یکی از آیات، تضییق حقیقی موضوع یکی از آیات با تعبد شرعی، متفاوت‌دانستن موضوع هریک از آیات در مواردی مانندِ متفاوت‌بودن معنای یک واژه در دو آیه، تفاوت مصداق یک مفهوم در دو آیه و وجود شرط خاص در هریک از آیات.

واژگان کلیدی: نظریه‌پردازی قرآنی، تعارض آیات، تعارض ابتدایی، تعارض مستقر، راهکارهای رفع تعارض.

مقدمه

قرآن، آخرین مرتبهٔ وحی و کامل‌ترین مرحلهٔ برنامهٔ خداوندی و رهاورد آسمانی، حضرت محمد(ص) است که آمده تا همواره راهنمای انسان‌ها به سعادت و راستی و درمان دردهای آن‌ها باشد: «يَهْدِي بِهِ اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَ يُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ»[1] حضرت امیرالمؤمنین(ع) در توصیف این کتاب بزرگ می‌فرمایند: «إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَ الْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ وَ نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ؛ همانا در قرآن، دانش آنچه می‌آید و سخن از گذشته و داروی درد شما و نظم میان شما وجود دارد.»[2] هدایت به قرآن، متوقف بر عمل به آن است و این امر نیز فرع بر به‌دست‌آوردن نظریهٔ آن در باب احکام و معارف است.

ازجمله مراحل اساسی از مراحل دوازده‌گانهٔ نظریه‌پردازی قرآنی،[3] برقراری رابطهٔ بین معانی و مفاهیم همهٔ آیات مرتبط به مسئله و قراردادن آن‌ها در جایگاه مشخص خود است.[4] تنها از این طریق می‌توان مدلول مجموعی آیات را و درنتیجه، نظر قرآن کریم را کشف کرد. باتوجه‌به اینکه به گمان برخی، آیات قرآن به‌گونه‌ای با هم تعارض دارند،[5] در این‌گونه موارد باید به هر شکل ممکن تعارض میان آیات را برطرف کرد. حال پرسش این است که راهکارهای رفع تعارض از این آیات و جمع مفهومی آن‌ها برای رسیدن به نظریهٔ قرآن کریم کدام است؟ پاسخ به این پرسش و یافتن روش درست جمع بین آیات متعارض و رفع تعارض از آن‌ها، نقش مهمی در نظریه‌پردازی قرآنی دارد.

مسئلهٔ تناقض در قرآن کریم از صدر اسلام تاکنون توسط مخالفان مطرح بوده و پیشوایان الهی(ع) به آن‌ها پاسخ داده‌اند. برای نمونه، فردی ناباور به خدا و قرآن نزد امیرالمؤمنین(ع) آمد و گفت: اگر در دین شما اختلاف و تناقض نبود، به آن ایمان می‌آوردم. حضرت فرمودند: در قرآن کریم تناقض وجود ندارد. آنگاه امام علی(ع) به تمام مواردی پاسخ فرمودند که او گمان می‌کرد تعارض و تناقض دارند.[6]

در خصوص پیشینهٔ بحث می‌توان به آثاری در این زمینه اشاره کرد:

۱. بدرالدین زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۸ق، 63/1تا۶۵ و 19/5تا۲۱؛

---

۱. مائده: ۱۶.

۲.شریف‌الرضی، نهج‌البلاغة، خطبهٔ۱۵.

۳.این مراحل عبارت‌اند از: انتخاب مسئله، ایضاح مفاهیم کلیدی مسئله، تهیهٔ ساختار، آگاهی از پیشینه و دستاوردهای بشری دربارهٔ مسئله، به‌دست‌آوردن دیدگاه‌های مهم در مسئله، مطالعهٔ اکتشافی قرآن و استخراج آیات، ارائهٔ فرضیه، دسته‌بندی و مرتب‌کردن آیات، تفسیر آیات گردآوری‌شده در جایگاه خود، مشخص‌کردن حد دلالت آیات، استخراج دیدگاه قرآنی، ارزیابی دیدگاه (نک: کریمی، «فرایند نظریه‌پردازی در حوزهٔ تفسیر موضوعی»، ۱۹۲تا۲۱۳).

٤. صدر، المدرسة القرآنية، ۲۷.

٥. يزدي، التعارض، ۱۰٤.

٦. مجلسی، بحار الأنوار، ۹۸/۹۰تا۱۲۷.

۲. جلال‌الدین سیوطی، الإتقان فی علوم القرآن، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱٤۲۱ق، 6/2تا۱٥؛

۳. محمدهادی معرفت، شبهات و ردود حول القرآن الکریم، قم: التمهید. ۱٤۳۲ق، الباب الثالث؛

٤. مسعود صادقی، شبه‌شناسی قرآنی یا توهم تعارض در قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۸٦، ۳٤تا٤۹.

٥. حسن صادقی، «تعارض ادله و نقش آن در تفسیر با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی»، مجلۀ معرفت. آذر۱۳۹۳، ش۲۰٤، صص۹۱تا۱۰۳؛

٦. اسمعیل سلطانی بیرامی، اعجاز قرآن در پیراستگی از اختلاف و نقد شبهات، قم: مؤسسۀ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، سلطانی، ۱۳۹۶، صص۸۰تا۲۸٥.

۷. سیدعلی، هاشمی، اعجاز هماهنگی آیات قرآن، قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، ۱۳۹۷، صص۸۳تا٤٥۱.

این آثار، اولاً، جز منبع شمارۀ ٥، تنها آیاتِ به‌ظاهر متناقض را مطرح کرده‌اند و از آیات متضاد، متداخل و متداخل تحت تضاد سخن نگفته‌اند؛ ثانیاً، راهکارهای رفع تعارض در تحقیق و نظریه‌پردازی قرآنی را مطرح نکرده‌اند. بنابراین، تحقیق از راهکارهای رفع تعارض از آیات در نظریه‌پردازی قرآنی همچنان ضرورت دارد.

این نوشتاربا روش توصیفی تحلیلی می‌کوشد تا با بیان گونه‌های تقابل بین دو گزاره و گونه‌های رخداد آن میان آیات مربوط به یک مسئله، راهکارهای رفع و حل آن را بیان کند.این امر، وجه تمایز و جنبۀ نوآوری آن به شمار می‌آید و افزون بر کمک به رفع شبهۀ وجود تعارض در قرآن، زمینۀ تشخیص و توان رفع تعارض برای محققان قرآنی را فراهم سازد.

«نظریه» را گوناگون تعریف کرده‌اند.[۷] مراد ما از نظریه، مجموعه گزاره‌های نظام‌مندی است که وجود امری را ثابت می‌کند، چیستی یا چگونگی چیزی را توضیح می‌دهد یا شایسته‌بودن رفتاری و ضرورت انجام کاری را تبیین یا توجیه می‌کند.

نظریه‌پردازی قرآنی عبارت است از: «استنباط نظریۀ قرآن کریم در موضوع خاص، از طریق جمع‌آوری و دسته‌بندی تمام آیات مربوط و استنطاق روشمند آن‌ها.»

مراد از تعارض، منافات‌داشتن و قابل‌جمع‌نبودن دو یا چند گزاره یا قضیه در مقام دلالت، به‌گونه‌ای که هر دو نمی‌تواند صادق باشد.[۸] برخی از اندیشمندان، مسئلۀ تعارض را ذیل عنوان «التعادل و التراجیح»

۷. رفیع‌پور، کندوکاو و پنداشته‌ها، ۹۳؛ هومن، شناخت روش علمی در علوم رفتاری، ۱۱.

۸. نک: آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ٤۳۷.

آورده‌اند، حتی کتاب‌هایی نیز با این عنوان نگارش شده است؛ مانند التعادل و التراجیح، به‌قلم امام خمینی. البته به نظر می‌رسد عنوان تعارض بهتر است، زیرا تعادل و تراجیح از اقسام تعارض هستند؛ یعنی ادله، متعارض یا همسان هستند و تعادل دارند یا برخی بر بعضی دیگر، مزیت و تراجیح دارند.[۹]

گزاره‌های قرآنی، به‌صورت قضیه بیان شده و تقابل میان دو قضیه در صورتی است که ازنظرِ موضوع و محمول یکسان است، ولی از جهت سور، (کلی یا جزئی‌بودن) یا نسبت (اثبات یا نفی حکم از موضوع) یا هر دو متفاوت باشند. اقسام تقابل عبارت‌اند از: ۱.تناقض؛ ۲.تضاد؛ ۳.تداخل؛ ٤.تداخل تحت تضاد.

أ. تناقض: دو گزاره یا دو قضیه شیء متناقض، در سور و حکم با هم اختلاف دارند و از صدق یکی، کذب دیگری و از کذب یکی، صدق دیگری استفاده می‌شود، پس اجتماع و ارتفاع دو گزاره و دو قضیهٔ متناقض محال است.[۱۰] برای اینکه دو قضیه متناقض باشد، دو گونه شرایط لازم است: یکی وحدت در برخی امور و دیگری، تغایر در بعضی امور.

اموری که وحدت دو قضیهٔ متناقض[۱۱] در آن‌ها ضروری است، عبارت‌اند از: ۱.موضوع؛ ۲.محمول؛ ۳.زمان؛ ٤. وحدت در شرط؛ ۵. وحدت در نسبت (اضافه)؛ ٦. جزء و کل؛ ۷. وحدت در قوه و فعل؛ ۸. وحدت در مکان؛[۱۲] ۹. وحدت در حمل (به حمل اولیٰ و به حمل شایع‌بودن)؛[۱۳] ۱۰. جهت قضیه. (بالإمکان یا بالضرورة)؛ ۱۱. نوع قضیه (حینیه یا مطلقه و حقیقی یا خارجی‌بودن)؛ ۱۲. فاعل و مفعول. تغایر دو گزاره و دو قضیهٔ متناقض، در کمیت (جزئیت و کلیت) و در حکم (ایجاب و سلب) است. بنابراین، دو دیدگاه متناقض، یکی سالبهٔ جزئیه و دیگری، موجبهٔ کلی خواهد بود یا برعکس، یکی موجبهٔ جزئیه و دیگری، سالبهٔ کلیه.

تناقض در قرآن وجود ندارد، زیرا یکی از دو گزارهٔ متناقضین کاذب است و این با واقع‌نمایی قرآن سازگار نیست. بنابراین، اگر در مواردی تناقضی به نظر آید، رفع‌شدنی است.

ب. تضاد: رابطهٔ بین دو گزاره و دو قضیه‌ای است که سور یکسان دارند، ولی در حکم متفاوت‌اند؛ یعنی یکی، موجبهٔ کلی و دیگری، سالبهٔ کلی است. در تقابل تضاد، اگر یکی از دو گزاره و دو قضیه درست باشد، دیگری حتماً نادرست است؛ ولی اگر یکی غلط باشد، درستی یا نادرستی قضیهٔ دیگر به محتوای آن بستگی

---

۹. یزدي، التعارض، ۳۵ و ۲۱٦ و ۳۲۹.

۱۰. تفتازانی، شرح المقاصد، ۲۱۸.

۱۱. شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۲۰۲/۱تا۲۹۷.

۱۲. هشت تا از آن شروط در این شعر آمده است:

در تناقض هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع و محمول و مکان
وحدت شرط و اضافه، جزء و کل قوه و فعل است و در آخر زمان

۱۳. نص در لغت، به‌معنای ظاهر است: «النَّصُ کل ما أُظْهِر» (نک: ابن‌منظور، لسان العرب، ۹۷/۷)، ولی در اصطلاح با ظاهر تفاوت دارد.

دارد. بنابراین، صحت هر دو قضیهٔ متضاد محال است؛ ولی ممکن است هر دو نادرست باشد. تضاد، ملحق به تعارض می‌شود و در قرآن وجود ندارد؛ زیرا در آن ممکن است هیچ‌یک از دو گزارهٔ متقابل صحیح نباشد که با واقع‌نمایی قرآن سازگار نیست. بنابراین، اگر در مواردی تضادی در قرآن به نظر آید، دائمی نیست و رفع‌شدنی است.

ج. تداخل: دو گزارهٔ متداخل، در حکم مساوی‌اند، ولی در سور متفاوت؛ یعنی هر گزارهٔ متداخل، موجبه‌اند و یکی، جزیی و دیگری، کلی است. اگر قضیهٔ کلیه، صادق باشد؛ جزئیه نیز صادق است، ولی کذب قضیهٔ کلیه، کذب قضیهٔ جزئیه را نتیجه نمی‌دهد.

باتوجه‌به اینکه هر دو گزاره و دو قضیهٔ متداخلین می‌توانند صادق باشند، این نوع تقابل در قرآن وجود دارد؛ مانند آیهٔ شریفهٔ: «وَ أَقِیمُواْ الصَّلوةَ وَ آتُواْ الزَّکَوةَ وَ مَا تُقَدِّمُواْ لأَنفُسِکُم مِّنْ خَیْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللّـهِ إِنَّ اللّـهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِیرٌ.»[۱۴] این حکم، تجسم اعمال را فقط برای مؤمنان بیان می‌فرماید. ولی آیهٔ شریفهٔ: «یَوْمَ تَجِدُ کُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَیْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَیْنَهَا وَبَیْنَهُ أَمَدًا بَعِیدًا»،[۱۵] با واژهٔ «کل» و «نفس»، حکم تجسم اعمال را برای تمام انسان‌ها ثابت می‌کند. حکم آیهٔ نخست، داخل در حکم آیهٔ دوم است؛ درنتیجه بین دو آیه، تداخل وجود دارد. سورهٔ بقره پیش از سورهٔ آل عمران نازل شده است،[۱۶] ذکر خاص در سورهٔ بقره، از باب مورد غالبی است. بنابراین، طبق این آیات، اعمال تمام انسان‌ها در قیامت مجسم می‌شود.

د. تداخل تحت تضاد: دو گزاره و دو قضیهٔ متداخل تحت تضاد، در کم متحدند، ولی حکم متفاوت دارند؛ یعنی هر دو جزئی‌اند ولی یکی موجبه و دیگری سالبه است. ازاین‌رو، ممکن است هر دو درست باشند، ولی نمی‌تواند هر دو کاذب باشند؛ زیرا نتیجهٔ کذب یکی، صدق دیگری است، نه برعکس. این نوع تقابل، در قرآن نیز یافت می‌شود؛ مانند: «فَرِیقًا هَدَی وَ فَرِیقًا حَقَّ عَلَیْهِمُ الضَّلاَلَةُ»؛[۱۷] مصداق بعض (فریق) در دو قضیهٔ نخست با مصداق بعض در قضیهٔ دوم آیه متفاوت است. بنابراین، چنین تقابلی، اختلاف و تعارض واقعی نیست.

نتیجه اینکه، مراد از راهکارهای رفع تعارض از آیات در نظریه‌پردازی قرآنی این است که در عمل استخراج نظریهٔ قرآن در باب یک مسئله، با چه روش‌هایی می‌توان گونه‌های مختلف تعارض؛ یعنی تناقض، تضاد، تداخل و تداخل تحت تضاد را از آیات مربوط به مسئله برطرف کرد.

---

۱۴. بقره: ۱۱۰.
۱۵. آل‌عمران: ۳۰.
۱۶. معرفت، تاریخ قرآن، ۵۸.
۱۷. اعراف: ۱۳۰.

تعارض از یک حیث، دو گونه است: مستقر و غیرمستقر. در ادامه، وجود یا عدم‌وجود آن دو در قرآن و راهکارهای رفع آن را بررسی می‌کنیم.

۲. راهکارهای رفع تعارض مستقر در قرآن

در تعارض مستقر، دو یا چند آیه به‌گونه‌ای با هم تنافی دارند که جمع عرفی میان آن‌ها ممکن نیست و هریک، مدلول دیگری را نفی می‌کند.[۱۸] در این نوع تعارض، دو حالت متصور است: ۱.رجحان دسته‌ای از آیات بر آیات دیگر؛ ۲.تعادل بین دو دسته آیات از هر جهت.

۲. ۱.تقویت دلالت یکی از آیات با قراین و مقدم‌ساختن آن بر دیگری

این حالت، شامل مواردی است که دو یا چند آیه، تعارض مستقر دارند؛ ولی ازنظرِ مرجحات متفاوت است و یکی از آن‌ها با کمک قراین، بر دیگری رجحان دارد. اگر دلالت آیه‌ای با قراین دیگری مانند روایت یا حکم عقل یا تجربه تقویت شود، ترجیح دارد و مقدم می‌شود.[۱۹] برای نمونه، دربارهٔ صفات خداوند دو دسته آیات وجود دارد: دسته‌ای، صفات جسمانی به خداوند نسبت می‌دهد. مانند: «الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی»؛[۲۰] دستهٔ دیگر، صفات مخلوقات؛ ازجمله صفات جسمانی را از خدا نفی می‌فرماید؛ مانند: «لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ.»[۲۱] ادله و شواهد عقلی و نقلی که بر منزه‌بودن خداوند از صفات جسمانی دلالت دارد، مؤید آیهٔ دوم است و قرینه می‌شود تا این را آیهٔ مقدم سازیم و آیهٔ اول را تأویل ببریم. آیهٔ دوم می‌فهماند که مراد از «اسْتَوی» در آیهٔ نخست، تکیه‌کردن بر مکان نیست؛ چون مستلزم جسمانیت برای خدای سبحان می‌شود. بنابراین، منظور، تسلط خداوند بر ملک و احاطه‌داشتن بر خلق است.

۲. ۲. تعادل بین دو دسته آیات از هر جهت

در این حالت، دو یا چند آیهٔ متعارض، از هر نظر مساوی است و هیچ‌گونه ترجیحی نسبت به هم ندارند. این نوع تعارض، در قرآن کریم وجود ندارد؛ زیرا لازمهٔ وجود چنین تعارضی در قرآن آن است که اولاً، مطلب یکی از آیات، خلاف واقع باشد که با واقع‌نمایی قرآن نمی‌سازد؛ ثانیاً، در قرآن اختلاف یافت شود. حال آنکه، طبق ادلهٔ ضرورت وحی و نبوت، آیات و روایات، قرآنِ واقع‌نماست و از هرگونه اختلاف درونی پیراسته است. در ادامه، این دو مطلب اثبات می‌شود.

---

۱۸. نک: صدر، دروس فی علم الأصول، ۵٤۲/۲.

۱۹. نک: یزدی، التعارض، ٤٤؛ نائینی، فوائد الأصول، ۷۲٦/٤.

۲۰. طه: ۵.

۲۱. شوری: ۱۱.

۲. ۲. ۱. واقع‌نمایی قرآن و انسجام درونی آن

اصل اولیه نزد عقلا این است که سخن افراد را واقع‌نما می‌دانند و به آن ترتیب اثر می‌دهند، مگر دلیلی بر عدم‌واقع‌نمایی آن باشد. البته واقع‌نمایی، منافاتی با کنایه و مجاز و ایهام (از صناعات خمس) ندارد. قرآن کریم نیز این روش انسان‌ها را می‌پذیرد، آنجا که می‌فرماید: «إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصیبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلی مافَعَلْتُمْ نادِمینَ»،[۲۲] واژهٔ «تبیّن»، به‌معنای آشکارکردن است[۲۳] و در آیه، به‌معنای جست‌وجو از واقع‌نمابودن خبر است. خداوند متعال در این آیهٔ شریفه، اصل واقع‌نمادانستن خبر و ترتیب اثردادن به آن را که اصلی عقلایی است، امضا می‌فرماید، زیرا اساس زندگی اجتماعی بشر به همین است که وقتی خبری را می‌شنوند، به آن عمل کنند. از اینکه آیهٔ شریفه، طبق عبارت «أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً بِجَهالَـةٍ ...» دستور به تحقیق و بررسی خبر فاسق را تعلیل به پرهیز از برخورد جاهلانه با دیگران فرموده است، امضای ترتیب اثردادن به خبر علم‌آور استفاده می‌شود و خبر عادل را عقلا علم‌آور می‌دانند.[۲٤] این دلالت، از سنخ دلالت اشاری و لازم، به‌معنای بیّن به‌معنای اعم است که حجت می‌باشد.[۲۵]

ادلهٔ ضرورت وحی و نبوت و پاره‌ای از اوصاف خداوند و قرآن، بر واقع‌نمایی آیات قرآن دلالت دارند. اوصاف خداوند؛ مانند حق‌گوبودن،[۲٦] صادق‌بودن،[۲۷] حکیم‌بودن،[۲۸] هادی‌بودن.[۲۹] اوصاف قرآن؛ مانند حق‌بودن،[۳۰] هدایت‌گر به حق‌بودن،[۳۱] صادق‌بودن،[۳۲] حکیم.[۳۳] لازمهٔ واقع‌نمایی قرآن، نبود اختلاف در آن است؛ زیرا حقایق با هم هماهنگی دارند و هیچ حقی با حق دیگری تعارض ندارد.[۳٤]

۲. ۲. ۲. نبود اختلاف در قرآن

هماهنگی درون در یک سخن، از بدیهی‌ترین اصول فصاحت و بلاغت است که هر سخنوری در رعایت آن، سعی تمام و توجه وافر دارد. به یقین، این امر دربارهٔ قرآن نیز صادق است. افزون بر این، ادلهٔ

---

۲۲. حجرات: ٦.
۲۳. فیروزآبادی، القاموس المحیط، ٤/۱۸۸.
۲٤. طباطبایی، المیزان، ۱۸/۲۱۱تا۳۱۲.
۲۵. مظفر، المنطق، ۱/۱۳۱تا۱۳۲؛ بابایی، قواعد تفسیر، ۲۳٦تا۲٤۲.
۲٦. احزاب: ٤.
۲۷. نساء: ۷۸.
۲۸. لقمان: ۲.
۲۹. حج: ۵٤.
۳۰. واقعه: ۹۵.
۳۱. احقاف: ۳.
۳۲. نساء: ۷۸.
۳۳. بقره، ۳۲.
۳٤. نک: کریمی، وحی‌شناسی، ۳۲۲تا۳۲٦.

عقلی و شواهد نقلی به نبود اختلاف در قرآن گواهی می‌دهد.[۳۵] حتی کسانی این هماهنگی را در حد اعجاز دانسته و برخی از ایشان، بر این امر استدلال نیز آورده‌اند.[۳۶] ادلهٔ شواهدِ نبود اختلاف در قرآن کریم عبارت است:

أ. دلیل عقلی: ناسازگاری وجود اختلاف در قرآن با حکمت الهی بر عدم‌اختلاف میان آیات دلالت دارد؛ زیرا هدف قرآن، هدایت مردم به راستی و درستی و کمال است. لازمهٔ عقلی چنین هدفی آن است که قرآن از هر اختلاف و ناهماهنگی دور باشد.[۳۷] این مطلب به‌شکل برهان زیر بیان می‌شود:

مقدمهٔ اول: غرض خداوند از فروفرستادن وحی ازجمله قرآن، هدایت انسان‌ها به‌سوی کمال است.[۳۸]

مقدمهٔ دوم: اختلاف و تناقض درونی مانع از هدایت‌گری قرآن می‌شود.

مقدمهٔ سوم: فروفرستادن قرآن همراه با اختلاف و تناقض درونی، نقض غرض خواهد بود.

مقدمهٔ چهارم: نقض غرض، با حکمت خداوند ناسازگار و از ساحت خداوند به دور است.

نتیجه: اختلاف درونی در قرآن وجود ندارد.

ب. ادله و شواهد نقلی: آیات قرآن و روایات، هرگونه اختلاف محتوایی قرآن را نفی می‌کنند؛ ازجمله خداوند می‌فرماید: «أَفَلایَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً؛[۳۹] آیا در قرآن تدبر نمی‌کنند [تا دریابند که] اگر از سوی غیرخدا می‌بود، ناهماهنگی بسیار در آن می‌یافتند.»

طبق این آیهٔ شریفه، با تدبر در قرآن روشن می‌شود که یکی از ابعاد اعجاز آن، پیراستگی از اختلاف است.[۴۰] اثبات اعجاز قرآن در بُعد پیراستگی از اختلاف، مبتنی بر اثبات سه مقدمه است: ۱.هماهنگی ازنظرِ لفظ و محتوا؛ ۲. ملازمه بین بشری‌بودن قرآن و راه‌یافتن اختلاف فراوان در آن؛ ۳. درخورِ کشف‌بودن این ملازمه با تدبر در آیات.

در سطور پیشین روشن شد، قرآن واقع‌نماست و لازمهٔ آن، پیراستگی قرآن از اختلاف است. تنها دو مقدمهٔ دیگر را اثبات می‌کنیم. ملازمهٔ بین بشری‌بودن قرآن و راه‌یافتن اختلاف فراوان در آن به این دلیل است که قرآن ویژگی‌هایی دارد که اگر از آن انسان بود، در آن اختلاف زیادی یافت می‌شد. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: اولاً، قرآن از موضوعات بسیار متنوع سخن گفته و از قلمروِ موضوعی گسترده‌ای برخوردار

---

۳۵. سیوطی، ۱٤۲۱ق، ۱۸۷/۱.
۳٦. نک: طبرسی، مجمع البیان، ۱۲۵/۳؛ طباطبایی، المیزان، ۱۹/۵.
۳۷. طباطبایی، المیزان، ۷۲/۱تا۷۳.
۳۸. مصباح یزدی، راه و راهنماشناسی، ۱۰۳تا۱۱۰.
۳۹. نساء: ۸۲.
٤۰. طباطبایی، المیزان، ۱۹/۵ و ۲۰.

است؛[٤١] ثانیاً، قرآن در گذر زمان و در مدت ۲۳ سال، به‌صورت تدریجی نازل شده است. درنتیجه، گاه مطالبِ مربوط به موضوعی، به‌صورت پراکنده و در آیات متعدد آمده است؛ مانند قصهٔ حضرت موسی(ع)؛ ثالثاً، نزول قرآن در شرایط گوناگون و مناسبت‌های مختلف بوده است. بخشی از قرآن در مکه و درحالی‌که مسلمانان اقلیتی تحت‌فشار و محاصرهٔ اجتماعی بودند، نازل و توسط حضرت محمد بر مردم بیان شده است و بخش دیگری، در مدینه نازل شد که قرین با توفیق مسلمانان در جهاد و برقراری حکومت دینی بوده است. قرآن با این ویژگی‌ها اگر از انسان بود، در آن اختلاف فراوان یافت می‌شد؛ زیرا انسان از یک‌سو، دچار خطا می‌شود و از سوی دیگر، تحول و تکامل‌پذیر است و از عوامل مختلف در حیات مادی و معنوی تأثیر می‌پذیرد، حال آنکه در قرآن هیچ اختلافی نیست.[٤٢] این ملازمه با تدبر در آیات درک می‌شود: «أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ.»

روایت نیز به هم‌خوانی و هماهنگی درونی قرآن تأکید دارد. برخی از روایت، به‌صورت ایجابی از این هماهنگی سخن گفته است. مثلاً از پیامبر اکرم نقل شده است: «إنَّ القرآنَ لَيُصدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضاً فَلايُكَذِّبوا بَعْضُهُ بِبَعْضٍ»[٤٣] طبق این روایت، بخش‌های قرآن یکدیگر را تصدیق می‌کنند و با هم هماهنگ هستند. امام علی(ع) نیز با استناد به آیهٔ ۸۲ سورهٔ نساء، قرآن را منزه از اختلاف معرفی می‌فرماید: «أَنَّ الْكِتَابَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضاً وَ أَنَّهُ لَااخْتِلَافَ فِيهِ فَقَالَ سُبْحَانَهُ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً؛ همانا قرآن بعضش بعض دیگر را تصدیق می‌کند و در آن اختلاف نیست، پس خدای سبحان می‌فرماید: اگر ازسوی غیرخدا می‌بود، ناهماهنگی بسیار در آن می‌یافتند.»[٤٤]

ممکن است گمان شود درصورتی‌که آیات متعارض مستقر، مربوط به احکام باشد یا غیراحکام، نتیجهٔ متفاوتی خواهد داشت. اگر دو دسته آیات مربوط به احکام باشد، آنکه ازنظرِ زمانی متأخر است، ناسخ دیگری خواهد بود یا هریک به حالت و شرایط متفاوتی مربوط است؛ مانند آیهٔ: «وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ...»[٤٥] که ازدواج به زنان مشرک را جایز می‌داند و آیهٔ شریفهٔ: «وَ لاَتَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ...»[٤٦] که از ازدواج با مشرکان نهی می‌کند. طبق یک نظر، آیهٔ دوم ناسخ آیهٔ نخست است.[٤٧] پاسخ آن است که میان آیات ناسخ و منسوخ،

---

٤١. کریمی، جامعیت قرآن، ٤٠تا٢٠١.
٤٢. خويي، البيان، ٥٨؛ طباطبايي، الميزان، ١٩/٥ و٢٠؛ مصباح یزدی، قرآن‌شناسی، ١٦٦ و ١٦٧.
٤٣. متقی، کنز العمال، ٢٦٩/١، ح٢٨٦١.
٤٤. شریف‌الرضی، نهج البلاغه، خطبهٔ١٨.
٤٥. مائده: ٥.
٤٦. بقره: ٢٢١.
٤٧. انصاری، فرائد الأصول، ٥٩/١.

تعارضی وجود ندارد؛ زیرا یکی از شرایط تعارض، وحدت زمان است.[۴۸] زمان انجام حکم آیهٔ منسوخ با زمان انجام حکم ناسخ متفاوت است؛ چون حکم آیهٔ منسوخ موقت است که به‌ظاهر ابدی به نظر می‌رسد. پس از پایان زمان حکم نخست یا دگرگونی شرایط، حکم جدید جایگزین آن می‌شود.[۴۹]

بنابراین، هرگز در قرآن که سخن خداوند حکیم و عالم‌الغیب است، دو گزارهٔ متعارضِ جمع‌نشدنی یافت نمی‌شود.

۳. راهکارهای رفع تعارض غیرمستقر

تعارض غیرمستقر، بدوی و ناپایدار است و با تأمل از بین می‌رود. به‌دلیل اینکه عرف می‌تواند میان دلالت آن دو جمع کند، آن را جمع عرفی و جمع مقبول نیز گویند.[۵۰] راهکارهای رفع تعارض بدوی از آیات قرآن متناسب با گونهٔ تعارض، عبارت‌اند از:

۳. ۱. مقدم‌ساختن آیات با دلالت قوی بر دیگری

ازجمله موارد تعارض بدوی در قرآن، تعارض میان آیات نص[۵۱] و آیات ظاهر است. در این صورت، مدلول آیات، نص قوی است و بر ظاهر ترجیح دارد؛ زیرا نص، صریح در مطلب است و احتمال خلاف در آن راه ندارد، ولی دلالت کلام ظاهر بر مراد گوینده صریح نیست؛ بلکه معانی متعدد محتمل است که از میان آن‌ها، یکی زودتر به ذهن خطور می‌کند.[۵۲]

نص، قرینهٔ تصرف در ظاهر می‌شود؛ درنتیجه، آن معنایی از ظاهر مراد خواهد بود که با نص سازگار است. برای نمونه، دربارهٔ اینکه در آیه، خداوند به اوصاف جسمانی متصف می‌شود یا نه، دو دسته آیات وجود دارد: دستهٔ نخست، آیاتی است که برخی ویژگی‌های جسم را به خداوند نسبت می‌دهد. مانند: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»[۵۳] این آیه، نسبت دیده‌شدن به خداوند می‌دهد. دستهٔ دیگر، دیده‌شدن خدا را نفی می‌کند. مانند: «لاتُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يدْرِكُ الْأَبْصارَ»[۵۴] چون آیهٔ دوم نص است و احتمال معنای دیگری در آن وجود ندارد، قرینه است بر اینکه رؤیت خداوند با قلب است که نتیجهٔ حقیقت ایمان است.[۵۵] از مصادیق دیگر نص، ادله‌ای است که مدلول آن، اندازه‌ها؛ مانند وزن‌ها و مقدارها و

۴۸. مظفر، اصول الفقه، ۱۸/۱.

۴۹. نک: عنایت، شبهات حول القرآن و تفنیدها، ۱۵۷ و ۱۵۹.

۵۰. نک: یزدی، التعارض، ۳۹؛ انصاری، فرائد الأصول، ۸۹۴/۲؛ خمینی، التعادل و الترجیح، ۵/۲.

۵۱. نص در لغت، به‌معنای ظاهر است: «النَّصُ کل ما أُظْهِر» (نک: ابن‌منظور، ۹۷/۷، مادهٔ «نص»)، ولی در اصطلاح، با ظاهر تفاوت دارد.

۵۲. نک: میرزای قمی، تفسیر منسوب به قمی،۶۳ و ۱۶۴؛ انصاری، فرائد الأصول، ۶۵؛ آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۴۳۹.

۵۳. قیامت: ۲۲ و ۲۳.

۵۴. انعام: ۱۰۳.

۵۵. نک: طباطبایی، المیزان، ۲۳۸/۱ و ۱۱۲/۲.

مسافت‌هاست. این نوع دلیل، بر دلیلی مقدم می‌شود که امور کیفی را بیان می‌کند.[٥٦] همین طور آیاتی که آن علت را بیان می‌کند.[٥٧]

همچنین اگر یکی از دو آیهٔ متعارض، اظهر و دیگری ظاهر باشد، اظهر مقدم می‌شود و باید ظاهر را توجیه کنیم تا با اظهر سازگار شود.[٥٨] طبق یک نظر، تقدم خاص بر عام از باب تقدم اظهر بر ظاهر است.[٥٩] بر این اساس، تمام موارد تقدم آیاتِ بیانگر حکم خاص بر آیات بیانگر حکم عام که در ادامه خواهد آمد، نمونه برای تقدم اظهر بر ظاهر خواهد بود. برای مثال، آیهٔ عام، مانند: «قُل لَّایَعْلَمُ مَن فِی السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ الْغَیْبَ إِلَّا اللَّهُ وَ مَا یَشْعُرُونَ أَیَّانَ یُبْعَثُونَ»[٦٠] و آیات خاص، مانند: «عَالِمُ الْغَیْبِ فَلَایُظْهِرُ عَلَی غَیْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَی مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ یَسْلُکُ مِن بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا»؛[٦١] آیات خاص بر عام مقدم و معلوم می‌شود در آیهٔ عام، مراد از اینکه کسی جز خدا غیب را نمی‌داند این است که کسی غیر خدا به‌شکل استقلالی غیب را نمی‌داند. بنابراین، کسانی با عنایت الهی به غیب آگاه هستند.

۳. ۲. تخصیص آیهٔ عام با آیهٔ خاص

«عام» مقابل «خاص» و به‌معنای شامل و فراگیر است و در اصطلاح، به واژه‌ای عام گویند که همهٔ افراد و مصادیق خود را شامل شود. عام سه گونه است: ۱.استغراقی یا افرادی که در آن حکم، شامل همهٔ افراد عام به‌صورت مستقل می‌شود؛ ۲. عام بدلی که در آن، حکم بر فرد غیرمعین از همهٔ افراد عام مربوط است؛ ۳. عام مجموعی که در آن حکم بر همهٔ افراد به‌صورت مجموع و با هم بار می‌شود.[٦٢]

عام ازنظرِ دیگر، این اقسام را دارد: ۱. اطلاق افرادی که شامل تمام افراد می‌شود؛ ۲.اطلاق احوالی که شامل تمام حالات می‌شود؛ ۳.اطلاق ازمانی که حکم شامل تمام زمان‌هاست.[٦٣] الفاظ عموم در عربی مانند: کلّ، جمیع، اجمعین، تمام، ایّ، دائماً، مهما و اینما (شرطی)، متی (زمانی)، من و ما (شرطی، موصولی و استفهامی)، کافّة، قاطبة، جمع معرّف به الف و لام، نکره در سیاق نفی یا نهی.

عام و خاص به شکل‌های مختلف ممکن است با هم متعارض باشند.[٦٤] اگر یکی از دو آیهٔ متعارض، خاص و دیگری، عام باشد، ازنظرِ تقدم و تأخر زمانی، دو حالت ذیل پیش می‌آید که هریک حکم متفاوتی

٥٦. مظفر، اصول الفقه، ۲/۲۳۳تا۲۳۵.
٥٧. نائینی، فوائد الأصول، ٤/۷۲۹.
٥٨. انصاري، فرائد الأصول، ۲/۷۸٤ و ۷۸۸.
٥٩. نک: اصفهانی، نهایة الدرایة، ۳/۳۲ و ۳۵.
٦٠. نمل: ٦٥.
٦١. جن: ٢٦و ۲۷.
٦٢. نک: مظفر، اصول الفقه، ۱/۱۳۹تا۱٤۱.
٦٣. نک: بابایی، قواند التفسیر، ٦١تا٦٣.
٦٤. نک: نائینی، فوائد الأصول، ٤/۷٤۲تا۷٤٥.

دارد:

حالت اول. تقدم زمان نزول آیۀ عام: در این صورت، آیـۀ خـاص قرینـۀ تصـرف در عـام اسـت و آن را تخصیص می‌زند. تفاوت نمی‌کند آیات، مربوط به عمل یا غیرعمل باشد. همچنین در صـورت مربـوط بـه عمل‌بودن فرق نمی‌کند نزول خاص پیش از رسیدن زمان عمل بـه عـام باشـد یـا بعـد از آن. البتـه ایـن در صورتی است که خاص از آن جهت که خاص است بر عام مقدم شود، ولی درصورتی‌که علت تقدم خاص بر عام را قوّت ظهور آن بدانیم.[65] درصورتی‌که دلالت هر دو، منطوقی یـا مفهـومی باشـد، دلالـت خـاص قوی‌تر از دلالت عام است و مقدم می‌شود؛ زیرا اصالت جدی‌بودن متکلم در استعمال عام ضعیف می‌شود و توان مقابله با خاص را از دست می‌دهد.[66] اما در تقدم معنای مفهـومی خـاص بـر معنـای منطـوقی عـام اختلاف است؛ زیرا در قوی‌بودن دلالت آن نسبت به عام منطوقی، اختلاف وجود دارد. البته کسـانی حتـی معنای مفهومی خاص را قوی‌تر از معنای عام منطوقی می‌دانند و بر عام مقدم می‌دارند.[67] برای نمونه، آیه‌ای از قرآن به‌طور عام هر نوع گناه را مانع از ورود به بهشت معرفی می‌کند: «تِلْکَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهـا لِلَّـذِینَ لایرِیدُونَ عُلُوّا فِی الْأَرْضِ وَلا فَساداً وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِینَ»[68] عبارت «لایرِیدُونَ عُلُوّا فِی الْأَرْضِ وَ لا فَسـاداً» در سیاق نفی است و عموم را می‌رساند. بنابراین، فساد شامل گناه صغیره هم می‌شود. آیۀ دیگر، خاص است و می‌فرماید: «إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیئاتِکُمْ وَ نُدْخِلْکُمْ مُدْخَلاً کَرِیماً.»[69] این آیۀ شـریفه که دوری از گناهان کبیره را محوکنندۀ گناهان صغیره معرفی می‌کند، خاص است و آیـۀ قبلـی را تخصـیص می‌زند. بنابراین، فساد در آیۀ قبلی، گناه کبیره است.[70]

حالت دوم. تقدم زمان نزول خاص: در این صورت، اگر آیات مربوط به غیررفتار؛ یعنی بینش و گرایش باشد، آیۀ عام با آیۀ خاص تخصیص می‌خورد. اما اگر آیات متعارض، مربوط بـه عمـل باشـد، دو احتمـال تخصیص و نسخ مطرح خواهد بود که تحت‌عنوان تخصیص و نسخ خواهـد آمـد. بـرای پرهیـز از تکـرار و تطویل، نمونه‌های قرآنی را در آن قسمت می‌آوریم.

۳. ۳. مقدم‌کردن آیۀ عام غیرقابل تخصیص بر آیۀ عام قابل تخصیص

درصورتی‌که عموم یکی از آیات، تخصیص‌پذیر نباشد، آیۀ دیگر بر آن مقدم می‌شود. توضیح اینکه، گاه تعارض، بین دو آیۀ عامی است که یکی از آن‌ها به‌گونه‌ای است که اگر بخواهیم آن را تخصیص بـزنیم و در

---

۶۵. نک: اصفهانی، نهایة الدرایة، ۳۲/۳ و ۳۵.

۶۶. خمینی، التعادل و الترجیح، ۳۵ و ۷۶.

۶۷. ابن‌شهید ثانی، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، ۱۳۹تا۱۴۰.

۶۸. قصص: ۸۳.

۶۹. نساء: ۳۱.

۷۰. نک: طباطبایی، المیزان، ۸۲/۱۶.

آن به غیرموارد اجتماع اکتفا کنیم، تخصیص مستهجن و عرف ناپسند پیش می‌آید؛ یعنی افرادی که از عام باقی می‌ماند، در حدی نیست که از عموم اراده شود. چنین عامی قرینه می‌شود بر اینکه عام دوم تخصیص بخورد.[۷۱] همچنین در برخی موارد، باتوجه‌به قرینهٔ حکم و موضوع، دلالت عام به‌گونه‌ای است که تخصیص آن متصور نیست، مانند آیهٔ شریفهٔ: «... وَ اللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۸۲). این آیه، قلمروِ دانش الهی را همه چیز می‌داند و به‌هیچ‌وجه، چیزی از حیطهٔ دانش خداوند خارج نیست. بنابراین، نمی‌توان عمومیت آیهٔ شریفه را با آیهٔ «وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» (یوسف: ۷٦) تخصیص زد و گفت: بالاتر از خدا نیز عالمی هست، پس خداوند همه‌چیز را نمی‌داند.

۳. ٤. مقدم‌کردن تخصیص بر نسخ

اگر دو آیهٔ عام و خاص مربوط به رفتار باشد و آیهٔ عام پس از آیهٔ خاص نازل شده باشد، دو حالت متفاوت پیش می‌آید که عبارت‌اند از:

حالت اول. نزول آیهٔ عام پیش از فرارسیدن وقت عمل به خاص: در این صورت، احتمال وقوع نسخ بسیار ضعیف است؛ زیرا شرط نسخ موجود نیست که عمل به خاص باشد. بنابراین، عام توسط خاص تخصیص می‌خورد.

حالت دوم. نزول آیهٔ عام پس از فرارسیدن وقت عمل به خاص: در این صورت، احتمال تخصیص و نسخ وجود دارد، لکن تخصیص بهتر از نسخ است. ظهور آیهٔ خاص، در استمرار و دوام زمانی به حال خود باقی می‌ماند و ظهور آیهٔ عام، در عموم افرادی تخصیص می‌خورد. دلیل این امر آن است که در تخصیص، تصرف کمتری در دلالت کلام است؛ زیرا تنها بخشی از مدلول را بر می‌دارد، اما در نسخ، رفع آن است. بنابراین، هنگام احتمال وقوع تخصیص یا نسخ، جانب تخصیص احتمالش قوی‌تر است. افزون بر این، وقوع نسخِ زیاد در شریعتی سبب وهن آن می‌شود.[۷۲]

نمونهٔ تقدم تخصیص بر نسخ و نزول آیهٔ عام بعد از آیهٔ خاص، مانند آیهٔ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ... لَاتُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ»[۷۳] این آیهٔ شریفه خاص است و از پایبندبودن به پیوند زناشویی با کفار نهی می‌فرماید و در آیهٔ دیگر عام که بعد از این آیه نازل شده است، می‌فرماید: «وَ طَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَ لاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ....»[۷٤] این آیهٔ شریفه، ازدواج با اهل کتاب که شامل کفار هم می‌شود را

۷۱. نائینی، فوائد الأصول، ٤/۷۲۸تا۷۲۹؛ خمینی، التعارض و التراجیح، ۷۱.

۷۲. نک: محمدی، شرح کفایة الأصول، ۳۳۰تا۳۳۵.

۷۳. ممتحنه: ۱۰.

۷٤. مائده: ٥.

حلال شمرده است. آیهٔ قبلی، این آیه را تخصیص می‌زند. اینکه در روایت آمده است که این آیهٔ شریفه به‌وسیلهٔ آیهٔ قبلی نسخ شده است،[۷۵] مراد از آن نسخ اصطلاحی نیست؛ بلکه مراد، تخصیص است که نسخ لغوی است؛ زیرا آیه‌ای که قبلاً نازل شده است، نمی‌تواند آیه‌ای را نسخ کند که بعداً نازل شده است.[۷۶] بنابراین، آیهٔ سورهٔ ممتحنه که قبلاً نازل شده، تنها یک قسم نکاح با زنان اهل کتاب؛ یعنی نکاح دائمی را حرام کرده است و حلیت ازدواج با زنان اهل کتاب در آیهٔ سورهٔ مائده، مربوط به ازدواج موقت است و آن را شامل نمی‌شود.

۳. ۵. تقیید آیهٔ مطلق با آیهٔ مقید

«مطلق» اسم مفعول از مادهٔ «طلق» و در لغت، به‌معنای رها و شایع است[۷۷] و در اصطلاح، واژه‌ای را گویند که بر معنایی دارای افراد دلالت می‌کند. اسم جنس؛ مانند انسان، نکره مانند رجلٌ، مفرد دارای الف و لام، الفاظ مخصوص مطلق هستند.[۷۸] در اعلام شخصی نیز مقتضای اطلاق، شمول نسبت به حالات است، نه از این نظر که تمام حالات موضوع حکم است؛ بلکه به این دلیل که اسم علم بدون هیچ قیدی موضوع قرار گرفته است.

اطلاق از یک نظر سه قسم است: ۱. اطلاق افرادی که شامل تمام افراد می‌شود؛ ۲. اطلاق احوالی که شامل تمام حالات می‌شود؛ ۳. اطلاق ازمانی که حکم شامل تمام زمان‌هاست.[۷۹] ممکن است در یک مورد، هر سه قسمِ اطلاق جمع شود. مقید در لغت، به‌معنای گرفتار است[۸۰] و در اصطلاح عبارت است از: کلمه‌ای که با افزودن قیدی، دایرهٔ شمول آن محدود شده است.[۸۱] مقید یا لفظی پیوسته یا ناپیوسته است یا غیرلفظی است که خود دو قسم است: پیوسته؛ مانند معارف عقلی بدیهی و قطعی یا منفصل است؛ مانند اجماع. نمونه برای قید لفظی که اطلاق ازمانی محدود می‌کند در آیهٔ شریفهٔ: «کُلُواْ وَ اشْرَبُواْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ»،[۸۲] از دو واژهٔ «کُلُواْ وَ اشْرَبُواْ» جواز خوردن و آشامیدن در طول شب استفاده می‌شود؛ ولی «حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» زمان آن را مقید به قبل از طلوع فجر می‌سازد. برای نمونه، آیات مربوط به علم غیب حضرت محمد(ص) دو دسته‌اند:

۷۵. کلینی، الکافی، ۳۵۸/۵، ح ۷ و ۸.

۷۶. نک: طباطبایی، المیزان، ۲٤٥/۱۹۹؛ محمدی و موسوی‌مقدم، بها «نقد و بررسی انگارهٔ تعارض آیات قرآن در حرمت و حلیت ازدواج با اهل کتاب»، ٦۱تا۷۹.

۷۷. ابن‌فارس، مقاییس اللغة، ٤۲۰/۳.

۷۸. مظفر، اصول الفقه، ۱۷۳/۱.

۷۹. نک: صدر، بحوث فی علم الأصول، ۱٥/۳؛ بابایی، علوم قرآن: دلالت‌های قرآن کریم، ۹۸تا۱۰۰.

۸۰. نک: طریحی، مجمع البحرین، ۱۳٤/۳.

۸۱. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۳۷٦/۱.

۸۲. بقره، ۱۸۷.

دسته‌ای از آیات، مطلق است؛ مانند: «قُلْ لاأَقُولُ لَکُمْ عِنْدی خَزائِنُ اللَّهِ وَ لاأَعْلَمُ الْغَیبَ»،[۸۳] باتوجه‌به اینکه «الْغَیبَ» جنس است، این آیه به‌طور مطلق، آگاهی پیامبر اکرم(ص) از علم غیب را نفی می‌کنـد. دسـته‌ای دیگر از آیات، مقید هستند. آیاتی که آگاهی حضرت به پاره‌ای از امور غیبی را بیان می‌فرماید؛ مانند: «ذلِکَ مِنْ أَنْباءِ الْغَیبِ نُوحِیهِ إِلَیکَ وَ ما کُنْتَ لَدَیهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَ هُمْ یمْکُـرُونَ.»[۸٤] ایـن دسـته آیـات، دسـتهٔ نخست را قید می‌زند؛ درنتیجه، مراد از «وَ لاأَعْلَمُ الْغَیبَ»، نفی آگاهی استقلالی حضرت از علـم غیـب و بدون تعلیم خداوند است.[۸۵] بنابراین، نباید به اطلاق آیات دستهٔ نخست اخذ کرد که غیب را ویژهٔ خدا مـی داند و آن‌ها را در تعارض با آیات دستهٔ دوم دانست که از آگاهی برخی انسان‌ها از غیب حکایت می‌کند.

۳. ٦. مقدم‌کردن آیهٔ عام بر آیهٔ مطلق

در مواردی ممکن است مدلول مطلق آیه‌ای با مدلول عام آیهٔ دیگر تعارض داشته باشد. در این صورت، مطلق تقیید می‌خورد و عام به عموم خود باقی می‌ماند. اندیشمندان بر این امر دو دلیل آورده‌اند:

دلیل اول. تنجیزی و غیرمعلق‌بودن ظهور عام در عموم: چون عام برای عموم وضع شده است ظهور آن در عموم تنجیزی است و بر چیزی معلق نیست. ازاین‌رو، هنگام استعمال بـدون حـال منتظـره، دلالـت بـر عموم می‌کند. ولی ظهور مطلق در اطلاق، ظهور تعلیقی و در گروِ تحقق مقدمات حکمت است. ازجملـه مقدمات حکمت، نبود بیان و قرینه است. ظهور عام، تنجیزی است و صلاحیت بیان و قرینـه‌بـودن را دارد. درنتیجه، دلالت عام، اظهر و قوی‌تر است و بر مطلق مقدم می‌شود؛[۸٦] یعنـی سـرآمد زمـان حجیـت دلیـل مطلق، رسیدن بیان است. پس وقتی بیان آمد، موضوع آن از بین می‌رود. درنتیجـه، عـام بـا دلالـت لفظـی خود، عموم اطلاق را قید می‌زند.

برخی صاحب‌نظران بر این باورند که تنها قید متصل به خطاب، مانع از انعقاد ظهور مطلق است و لازم نیست تا قیامت هم بیانی نرسد، ظهور منعقد می‌شود. به‌صرف نبود بیان در مقام خطاب، اطلاق منعقد می شود. بیان منفصل، جلوی اصل ظهور را نمی‌گیرد، بلکه مانع از حجیت ظاهر است. بنابراین، خطاب عام و خطاب مطلق در عرض هم هستند و هیچ‌کدام بر دیگری برتری ندارد. ناگزیر باید سراغ قرائن خاصه برویم و در هر مورد ببینیم کدام‌یک از عام و مطلق، اظهر است و آن را مقدم سازیم.[۸۷]

به نظر می‌رسد بین مطلق و عام ازنظرِ ظهور تفاوت است و نمی‌توان این تفـاوت را ازنظـر دور داشـت.

۸۳. انعام: ۵۰؛ نک: هود، ۳۱.

۸٤. یوسف: ۱۰۲.

۸۵. طباطبایی، المیزان، ۹۵/۷تا۹٦.

۸٦. انصاري، فرائد الاصول،۷۹۲.

۸۷. آخوند خراساني، فرائد الاصول، ٤۵۰.

همین تفاوت، مجوز تقدم عام بر مطلق است.

دلیل دوم. موضوع حکم عام اصولی، کل فرد فرد است: این عام از الفاظی مانند «کل» و «لام استغراق» و مانند آن استفاده می‌شود، ولی موضوع حکم در مطلق طبیعت است و دلالتی بر افراد ندارد. عقلاً حکم می‌کنند؛ چون متکلم حکیم است و درصورت درنظرداشتن قیدی، آن را می‌آورد. حال که قیدی نیاورده است، به اطلاق لفظ اخذ می‌شود.[۸۸] برای نمونه، آیهٔ شریفهٔ: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»،[۸۹] با روایت «أنّ البيع الغرری باطل»[۹۰] تعارضی ندارد، زیرا واژهٔ «الْبَيْعَ» در آیهٔ شریفه، شامل بیع غرری نمی‌شود؛ چراکه آن بر تمام افراد و اصناف بیع دلالت ندارد. بنابراین، وجه تقدم عام بر مقید به این است که طبق مقدمات حکمت، احتجاج عقلا به عمومیت مطلق تا زمانی است که قیدی نیاید. با آمدن قید، زمان احتجاج، تمام و موضوع مرتفع می‌شود؛ ولی برعکس، مطلق نمی‌تواند بر عام مقدم شود؛ زیرا با آمدن عام، عمرش پایان می‌یابد. بنابراین، وجه تقدم عام بر مطلق، مرتفع‌شدن موضوع حجیت مطلق با آمدن عام است، نه به‌دلیل اظهربودن عام نسبت به مطلق در شمول نسبت به مورد اجتماع؛ زیرا مطلق در خصوص اجتماع، شمولی ندارد تا تقدم عام بر آن به‌سبب قوی‌بودن در دلالت باشد.[۹۱] برای نمونه، قرآن می‌فرماید: «وَ يَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّة شَهِيداً عَلَيهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ جِئْنا بِكَ شَهِيداً عَلى هؤُلاءِ وَ نَزَّلْنا عَلَيكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيء وَ هُدى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرى لِلْمُسْلِمِينَ»[۹۲] این آیهٔ شریفه بیانگر گستردگی قلمروِ موضوعی قرآن کریم است؛ زیرا اولاً، باتوجه‌به فعل «نَزَّلْنا»، مراد از «الکتاب» قرآن نازل‌شده و موجود در دست مسلمانان است؛ ثانیاً، واژهٔ تبیان، مصدر باشد یا اسم، حالت مبالغه دارد و به‌معنای بیان بلیغ است.[۹۳] بنابراین، قرآن کریم خود و به طور مستقیم و به‌تفصیل، بیانگر است؛ ثالثاً، «کل شئ» عمومیت دارد. باتوجه‌به اینکه در ظاهر قرآن کریم همه‌چیز نیامده است یا باید از عمومیت «کل شئ» در آیهٔ شریفه دست برداشت و آن را به‌نحوی تخصیص زد یا اینکه اطلاق آن را مقید کرد و معتقد شد، جامعیت مدِّنظر آیهٔ شریفه برای همهٔ افراد نیست؛ بلکه فقط برای خود پیامبر اکرم و به‌تبع ایشان، امامان معصوم است. باتوجه‌به آنچه گذشت، تقیید، آسان‌تر و کم هزینه‌تر از تخصیص است و نسبت به آن اولویت دارد. بنابراین، باتوجه‌به برخورداری قرآن از باطن، قلمروِ اشاره‌شدهٔ آیهٔ شریفه، مربوط به‌ظاهر و باطن قرآن و ویژهٔ آن حضرات است.[۹۴]

---

۸۸. انصاری، فرائد الأصول، ۴۵۷؛ نائینی، فوائد الأصول، ۷۲۹/۴؛ خمینی، التعادل و التراجیج، ۷۵.

۸۹. بقره: ۲۷۶.

۹۰. نک: حر عاملی، وسایل الشیعة، ۳۳۰/۱۲، ح۳.

۹۱. خمینی، التعادل و التراجیح، ۷۶ و ۷۷.

۹۲. نحل: ۸۹.

۹۳. آلوسي، روح المعاني، ۳۱۶/۸.

۹۴. کریمی، جامعیت قرآن، ۲۰۵تا۲۳۰.

۳. ۷. تضییق یا توسعهٔ اعتباری موضوع یکی از آیات

ازجمله راهکارهای حل تعارض میان آیات در تحقیق قرآنی، تضییق یا توسعهٔ اعتباری موضوع یکی از آیات است که در اصطلاح دانش اصول فقه، حکومت نام دارد. در تعریف حکومت آمده است: «خارج کردن برخی از افراد عام از حکم یا واردکردن افرادی در آن، با تصرف در ناحیهٔ موضوع.» فرق حکومت با تخصیص این است که تخصیص، خارج‌شدن برخی افراد حقیقی است؛ ولی حکومت، اخراج حقیقی نیست.[۹۵] در قرآن کریم، مصادیق متعددی از حکومت وجود دارد.[۹۶] برای نمونه، دربارهٔ وزن‌کشی اعمال انسان‌ها در قیامت دو گونه آیات وجود دارد: دسته‌ای از آیات، از برپایی میزان برای سنجش اعمال خوب و بد در قیامت سخن می‌گوید؛ مانند: «وَ الْوَزْنُ يوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوازِينُهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»[۹۷] و دسته‌ای دیگر، سنجش اعمال کفار در قیامت را نفی می‌کند؛ مانند: «أُولئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآياتِ رَبِّهِمْ وَ لِقائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فَلانُقِيمُ لَهُمْ يوْمَ الْقِيامَةِ وَزْنا.»[۹۸] آیهٔ دوم بر آیهٔ اول حاکم است و موضوع آن را بر عملی منحصر می‌کند که باقی باشد.[۹۹] آیهٔ دوم به این دلیل سنجش اعمال کفار در قیامت را نفی می‌کند که اعمال خوب آن‌ها حبط می‌شود و از بین می‌رود؛ زیرا ایمان به خدا و پیامبران الهی، شرط ارزشمندی اعمال است و ایشان فاقد آن هستند. در قیامت که حق، سنگ وزن ترازوی اعمال است، کفار کار خوبی ندارند تا با حق سنجیده شود. بنابراین، مراد از «من» در عبارت «فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوازِينُهُ» کسی است که عمل خوبی برای قیامت نگه داشته باشد.

۳. ۸. تضییق حقیقی موضوع یکی از آیات با تعبد شرعی

یکی دیگر از راهکارها، تضییق موضوع یکی از آیات با تعبد شرعی است که آن را در اصطلاح علم اصول فقه، ورود گویند؛[۱۰۰] مثلاً قرآن می‌فرماید: «أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيكُمُ الصِّيامُ»،[۱۰۱] این آیهٔ شریفه به‌صورت مطلق روزه را واجب می‌شمارد. آیهٔ دیگری می‌فرماید: «وَ مَا جَعَلَ عَلَيكُمْ فِی الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.»[۱۰۲] این آیه، حکم حرجی از دین الهی را نفی می‌کند.[۱۰۳] یکی از آن احکام، وجوب روزه است که آیهٔ نخست آن را بیان فرموده است. بنابراین، طبق آیهٔ دوم، روزه‌ای که در آن حرجی باشد، جزء «الصِّيامُ» در آیهٔ

۹۵. نائینی، فوائد الأُصول، ۷۱۰/٤.

۹٦. نک: صادقی، «تعارض ادله و نقش آن در تفسیر با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی». ۱۰۰.

۹۷. مؤمنون: ۱۰۲.

۹۸. کهف: ۱۰۵.

۹۹. نک: طباطبایی، المیزان، ۱۰/۸؛ ۱٦۹/۲تا۱۷۲.

۱۰۰. نک: مظفر، اصول الفقه، ۲۲۳/۲ و ۲۲٤.

۱۰۱. بقره: ۱۸۲.

۱۰۲. حج: ۷۸.

۱۰۳. طباطبایی، المیزان، ٤۱۲/۱٤.

نخست نخواهد بود. ازاین‌رو، آیهٔ دوم وارد بر آیهٔ نخست است و موضوع آن را به روزه‌ای مضیق می‌کند که در آن حرج نباشد.

۳. ۹. متفاوت‌دانستن موضوع هریک از آیات

در برخی موارد، به‌رغم اینکه دو دلیل در ظاهر، موضوعی مشترک دارند، با دقت روشن می‌شود موضوعات آن‌ها یکی نیست تا تعارض مستقر پیش بیاید. برخی از این موارد عبارت‌اند از:

۳. ۹. ۱. کاربرد یک واژه در دو آیه با دو معنای متفاوت

قرآن، گاه در آیه‌ای حکمی را بر واژه‌ای اثبات می‌کند و در آیهٔ دیگری از آن سلب می‌کند که در ظاهر تعارض میان دو آیه احساس می‌شود، ولی با دقت روشن می‌شود که آن واژه در دو معنای متفاوت به کار رفته است؛ مثلاً آیاتی از قرآن هرگونه نسیان را از خدا نفی می‌فرماید؛ مانند: «وَ مَا کَانَ رَبُّکَ نَسِیًّا.»[۱۰۴] دسته ای دیگر از آیات اشاره دارند که خداوند در قیامت کسانی را فراموش می‌کند؛ ازجمله می‌فرماید: قیامت کسانی را که دین خود را سرگرمی و بازی پنداشتند و زندگی دنیا مغرورشان کردند، از یاد می‌بریم: «الَّذِینَ اتَّخَذُواْ دِینَهُمْ لَهْوًا وَ لَعِبًا وَ غَرَّتْهُمُ الْحَیَاةُ الدُّنْیَا فَالْیَوْمَ نَنسَاهُمْ کَمَا نَسُواْ لِقَاءَ یَوْمِهِمْ هَذَا.»[۱۰۵] در نگاه نخست، این دو گونه آیات با هم تعارض و اختلاف دارند، ولی با دقت معلوم می‌شود بین این دو آیه تعارض واقعی نیست؛[۱۰۶] زیرا نسیان در آیهٔ نخست، به‌معنای غفلت و فراموشی است. معنای آیهٔ شریفه این است که خداوند از هرگونه غفلت و فراموشی منزه است؛ چون غفلت و فراموشی، نقص به شمار می‌آید و طبق حکم قطعی عقل، ساحت الهی از هر نقصی به دور است. نسیان در آیات دستهٔ دوم، به‌معنای تناسی و تغافل؛ یعنی به فراموشی‌سپردن و بی‌اعتنابودن است؛ مانند آیهٔ: «وَ لَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَی ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِیَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا»؛[۱۰۷] یعنی آدم، عهد را به فراموشی سپرد و آن را جدی نگرفت، نه آنکه فراموش کرد؛ زیرا اگر واقعاً فراموش کرده باشد، معذور است و مستحق مؤاخذه و توبیخ نیست.

بنابراین، مراد از آیات دستهٔ دوم این است که خداوند در قیامت، برخی انسان‌ها را به فراموشی می‌سپرد و به آن‌ها عنایت نمی‌کند؛ چون آن‌ها در دنیا به احکام و دستورات دین الهی بی‌توجه بوده و زمینهٔ برخورداری از رحمت الهی را از بین برده‌اند.

۳. ۹. ۲. کاربرد یک مفهوم در مصادیق متفاوت

در برخی آیات قرآن، برای یک مفهوم، دو حکم متفاوت بیان شده است. در نگاه نخست، نوعی

---

۱۰۴. مریم: ٦٤.

۱۰۵. اعراف: ۵۱.

۱۰٦. نک: معرفت، شبهات و ردود حول القرآن الکریم، ۱۸۷ و ۱۸۸

۱۰۷. طه: ۱۱۵.

ناسازگاری میان این آیات به ذهن می‌آید، ولی با دقت معلوم می‌شود مصداق مفهوم در آن‌ها متفاوت است و تعارضی میان آن‌ها نیست. برای نمونه، آیاتی آفرینش آسمان‌ها و زمین را در شش دوره ترسیم می‌فرماید: «رَبَّکُمُ‌اللّهُ الَّذی خَلَقَ السَّموتِ و الاَرضَ فی سِتَّةِ اَیّام.»[۱۰۸] آیه‌ای دیگر اشاره دارد که در این شش روز، افزون بر آسمان‌ها و زمین، مخلوقات بین آن‌ها نیز آفریده شده است: «و لَقَد خَلَقنَا السَّموتِ و الاَرضَ وما بَینَهُما فی سِتَّةِ اَیّام.»[۱۰۹] آیۀ سوم با بیانی متفاوت از دو دستۀ پیشین دلالت دارد که آسمان و زمین و مخلوقات بین آن‌ها در هشت دوره آفریده شده است: «قُلْ أَئِنَّکُمْ لَتَکْفُرُونَ بِالَّذِی خَلَقَ الْأَرْضَ فِی یَوْمَیْنِ ... وَقَدَّرَ فِیهَا أَقْوَاتَهَا فِی أَرْبَعَةِأَیَّامٍ ... فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِی یَوْمَیْنِ»[۱۱۰] با تأمل به دست می‌آید که گرچه «اَیّام» در همۀ این آیات به‌معنای دوره است، لکن مصداق آن در عبارت «سِتَّةِ اَیّام»، دورۀ آفرینش است در «اَربَعَة اَیام»؛ یعنی چهار فصل سال (بهار، تابستان، پاییز و زمستان) ارزاق زمین تقدیر می‌شود.[۱۱۱] بنابراین، اختلافی بین آیات مربوط به آفرینش آسمان و زمین و میان آن دو وجود ندارد.

۳. ۹. ۳. اشاره هریک از آیات به مرحلۀ متفاوت از آیۀ دیگر

ازجمله مواردی که در نگاه نخست ممکن است متعارض جلوه دهد ولی با دقت، نبودِ تعارض آشکار می‌شود؛ آیات مربوط به دو مرحله از کار است. برای نمونه، آیه‌ای از قرآن اشاره دارد، در قیامت کسی از کسی سؤال نمی‌کند: «فَإِذَا نُفِخَ فی الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَیْنَهُمْ یَوْمَئذٍ وَ لَایَتَسَاءَلُونَ.»[۱۱۲] آیۀ دیگری دلالت دارد، در قیامت افراد از همدیگر سؤال می‌کنند: «وَ أَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلیٰبَعْضٍ یَتَساءَلُونَ.»[۱۱۳] با دقت در مضمون این دو آیه روشن می‌شود که هرکدام به یک مرحله اشاره دارد. نفی هرگونه پرسش در قیامت مربوط به مراحل نخستین رستاخیز است که اضطراب و وحشت آن‌قدر انسان‌ها را پریشان می‌کند که یکدیگر را به کلی فراموش می‌کنند؛ ولی سؤال از یکدیگر مربوط به بعد از استقرار در بهشت و جهنم یا در آستانۀ ورود به آن هاست.[۱۱٤]

۳. ۹. ٤. اشاره هریک از آیات به شرطی خاص

از مواردی که در نگاه نخست متعارض به نظر می‌آید ولی با دقت، تعارض از بین می‌رود؛ دو حکم متفاوت قرآن مربوط به دو شرایط متفاوت است؛ مثلاً آیه‌ای از قرآن به مدارا و گذشت در مقابل مشرکان

۱۰۸. اعراف: ٥٤.
۱۰۹. ق: ۳۸.
۱۱۰. فصلت: ۹تا۱۲.
۱۱۱. نک: قمی، تفسیر منسوب به قمی، ۲٦۲/۲؛ طباطبایی، المیزان، ۳٦٤/۱۷؛ معرفت، شبهات و ردود حول القرآن الکریم، ۱۷۸تا۱۷۹.
۱۱۲. مؤمنون: ۱۰۱.
۱۱۳. صافات: ۲۷.
۱۱٤. معرفت، شبهات و ردود حول القرآن الکریم، ۲٦۰تا۲۸۲.

دستور می‌دهد: «قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لايَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ.»[۱۱۵] این دستور الهی در آیهٔ شریفه، تنها به‌دلیل موضع ضعف مسلمانان بوده است؛ زیرا مشرکانی که امیدی به قیامت ندارند هرگز مستوجب گذشت رأفت اسلامی نیستند.[۱۱۶] ازاین‌رو، بعد از هجرت مسلمانان به مکه و تشکیل حکومت اسلامی که شوکت و قدرت خود را یافتند، به ایشان اجازهٔ جنگ داده شد: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَ إِنَّ اللَّهَ عَلى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ.»[۱۱۷] مرحلهٔ بعدی به پیامبر اکرم(ص) فرمان تشویق مسلمانان به جنگ و مقابله مثل با مشرکان را می‌دهد: «حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتالِ.»[۱۱۸]

آیات مربوط به رفتار با یهودیان نیز که به‌ظاهر متعارض‌اند، به شرایط متفاوت مربوط می‌شود. آیات بیانگر عفو، مربوط به نخستین روز شکل‌گیری جامعهٔ اسلامی در مدینه است که مسلمانان توان لازم را نداشتند و اذیت یهودیان نیز چندان جدی نبود؛ مانند «وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمانِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِن عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَ اصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير»؛[۱۱۹] ولی آیاتی که به ضرورت جنگ با ایشان تا پرداخت جزیه اشاره دارد، به زمان بهبود شرایط نظامی حکومت اسلامی و گسترش توطئه‌های یهودیان علیه مسلمانان مربوط است؛ مانند: «قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَيُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ لاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَ لاَيُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لاَيَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ.»[۱۲۰]

این موارد، متعارض و نسخ نیست؛ بلکه هریک ویژهٔ شرایط خاص است و با تحقق آن شرایط عمل می‌شود، زیرا احکام قرآن دائمی است، مگر دلیلی بر نسخ باشد و یقین حاصل شود که تنها آخرین حکم در مسئلهٔ ابدی است.

این سخن، مسئلهٔ نسخ را انکار نمی‌کند؛ بلکه باور به آن را تعدیل می‌کند و مواردی را که دو حکم مربوط به دوشرایط متفاوت است از دایرهٔ نسخ خارج می‌سازد.[۱۲۱] همچنین این مطلب، نه‌تنها با کامل‌بودن اسلام و قرآن منافاتی ندارد؛ بلکه مؤید آن است، زیرا یک جنبهٔ کمال‌بودن قرآن به این است که برای تمام شرایط، حکم داشته باشد.

---

۱۱۵. جاثیه: ۱٤.
۱۱٦. نك: طبرسي، ۱۱۳/۹.
۱۱۷. حج: ۳۹.
۱۱۸. انفال: ٦٥.
۱۱۹. بقره: ۱۰۹.
۱۲۰. توبه: ۲۹.
۱۲۱. یکی از اندیشمندان قرآنی از این مسئله به‌عنوان نسخ مشروط یاد کرده است (نک: معرفت، علوم قرآني، ۲۵۵)، حال آنکه در این موارد، با تغییر شرایط موضوع عوض شده است و از کلمات ایشان نیز استفاده می‌شود، وحدت موضوع از شرایط نسخ است (نک: معرفت، علوم قرآني، ۲۵۲).

نتیجه‌گیری

۱. یکی از مراحل نظریه‌پردازی قرآنی، جمع مفهومی آیات مربوط به مسئله است و در آن باید تعارض احتمالی از آیات را برطرف کرد.

۲. در قرآن، اختلاف درونی و امر غیرواقع نیست و بین آیات آن تعارض مستقر رفع‌نشدنی وجود ندارد.

۳. گاه در نظریه‌پردازی قرآنی بین آیات قرآن، تعارض مستقری یافت می‌شود که یکی با مؤید بیرونی بر دیگر ترجیح می‌یابد. در این موارد باید آیه‌ای را که ترجیح دارد بر دیگری مقدم کرد.

٤. در نظریه‌پردازی قرآنی، تعارض غیرمستقر و بدوی بین آیات یافت می‌شود، راهکارهای رفع آن عبارت است از: تقدیم آیهٔ نص بر ظاهر، آیهٔ خاص بر عام، عام غیرقابل تخصیص بر آیهٔ قابل تخصیص، آیهٔ مقید بر مطلق، آیهٔ عام بر مطلق، تضییق یا توسعهٔ اعتباری موضوع یکی از آیات، تضییق حقیقی موضوع یکی از آیات با تعبد شرعی، متفاوت‌دانستن موضوع هریک از آیات.

۵. مواردی که با متفاوت‌دانستن موضوع هریک از آیات، تعارض آن‌ها برطرف می‌شود، عبارت‌اند از: کاربرد واژه‌ای در دو آیه با دو معنای متفاوت، کاربرد مفهومی در مصادیق متفاوت، اشاره هریک از آیات به مرحلهٔ متفاوت از آیهٔ دیگر، اشارهٔ هریک از آیات به شرطی خاص.

منابع

قرآن کریم

ابن‌شهید ثانی، حسن‌بن‌زین‌الدین. معالم الدین و ملاذ المجتهدین. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ‌نهم، بی‌تا.

ابن‌فارس، احمدبن‌فارس. معجم مقاییس اللغة. بیروت: دار الجیل. چاپ‌اول، ۱٤۱۱ق.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الصادر. چاپ‌اول، ۱٤۱٤ق.

اصفهانی، محمدحسین. نهایة الدرایة فی شرح الکفایة. قم: سید الشهداء. ۱۳۷٤.

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین. فرائد الأصول. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌پنجم، ۱٤۱٦ق.

آخوند خراسانی، محمدکاظم‌بن‌حسین. کفایة الأصول. قم: آل‌البیت(ع). ۱٤۰۹ق.

آلوسی، محمودبن‌عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب التجاریة. ۱٤۱٤ق.

بابایی، علی‌اکبر. قواعد تفسیر. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ‌اول، ۱۳۹٤.

ـــــــــــــ. علوم قرآن: دلالت‌های قرآن کریم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ‌اول، ۱۳۹۸.

تفتازانی، مسعودبن‌عمر. شرح المقاصد. تحقیق: عبدالرحمن عمیره. قم: شریف رضی. ۱٤۰۹ق.

حر عاملی، محمدبن‌حسن. وسائل الشیعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱٤۱٤ق.

خمینی، روح‌الله. التعادل و الترجیح. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره). چاپ‌اول، ۱۳۷۵.

ـــــــــــــ الرسائل. قم: اسماعیلیان. چاپ‌اول، ۱٤۱۰ق.

خویی، ابولقاسم. البیان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسهٔ احیاء آثار الإمام الخوئی. بی‌تا.

رفیع‌پور، فرامرز. کندوکاو و پنداشته‌ها. تهران: شرکت سهامی انتشار. ۱۳٤۷.

زرکشی، محمدبن‌بهادر. البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دار الفکر. ۱٤۰۸ق.

ساجدی، ابوالفضل. «واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی: تأملی در معیارهای غیرشناختاری در فهم زبان قرآن»، قبسات. ش۲۵، ۱۳۸۱، ۲٦تا۳۸.

سلطانی بیرامی، اسمعیل. اعجاز قرآن در پیراستگی از اختلاف و نقد شبهات. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ۱۳۹٦.

سیوطی، عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکر. الإتقان فی علوم القرآن. بیروت: دار الکتاب العربی. ۱٤۲۱ق.

شریف‌الرضی، محمدبن‌حسین. نهج‌البلاغة. نسخهٔ صبحی صالح.

صادقی، حسن. «تعارض ادله و نقش آن در تفسیر با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی»، معرفت. ش۲۰٤، ۱۳۹۳، ۸۷تا۱۰٦.

صدر، محمدباقر. المدرسة القرآنیة. قم: مرکز الإبحاث و الدراسات التخصصیة للشهید صدر. چاپ‌اول، ۱٤۲۱ق.

ـــــــــــــ دروس فی علم الأصول. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱٤۱۸ق.

ـــــــــــــ بحوث فی علم الأصول. مقرر: محمود هاشمی شاهرودی. قم: مؤسسهٔ دایرة المعارف الفقه الإسلامی. ۱٤۲٦ق.

طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱٤۱۷ق.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، فضل‌الله یزدی. بیروت: دار المعرفة. چاپ‌دوم، ۱٤۰۸ق.

طریحی، فخرالدین‌بن‌محمد. مجمع البحرین. بیروت: الهلال. ۱۹۸۵م.

عنایت، غازی. شبهات حول القرآن و تفنیدها. بیروت: الهلال. بی‌تا.

فیروزآبادی، محمدبن‌یعقوب. القاموس المحیط. قم: دار الهجرة. چاپ‌دوم، ۱٤۱٤ق.

قمی، علی‌بن‌ابراهیم. تفسیر منسوب به قمی. تحقیق: سیدطیب موسوی جزایری. قم: دار الکتاب. چاپ‌چهارم، ۱۳٦۷.

کریمی، مصطفی. وحی‌شناسی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره). ۱۳۸٦.

ـــــــــــــ جامعیت قرآن: پژوهشی در قلمرو موضوعی قرآن. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی. ۱۳۹۰.

ـــــــــــــ «فرایند نظریه‌پردازی در حوزهٔ تفسیر موضوعی»، مطالعات قرآن و حدیث. ش۲۵. پاییز و زمستان۱۳۹۸، ۱۸۹تا۲۱۷.

کلینی، محمدبن‌یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة. چاپ‌پنجم، ۱۳٦۳.

متقی، علی‌بن‌حسام‌الدین. کنز العمال. بیروت: الرسالة. ١٤٠٩ق.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار. تهران: دار الکتب الإسلامیة. بـی تا.

محمدی، حسین، سیدمحمد موسوی‌مقدم. «نقد و بررسی انگارۀ تعارض آیات قرآن در حرمـت و حلیـت ازدواج بـا اهل کتاب»، فقه و حقوق اسلامی. ش۸، بهار و تابستان۱۳۹۷، ۵۷تا۸۲.

محمدی، علی. شرح کفایة الأصول. قم: امام حسن‌بن‌علی. ۱۳۸۲.

مصباح یزدی، محمدتقی. معارف قرآن: راه و راهنماشناسی. بـازنگری و تصـحیح: مصـطفی کریمـی. قـم: مؤسسـۀ آموزشی و پژوهشی امام خمینی. چاپ‌دوم، ۱۳۹۸.

ــــــــــــــــ قرآن‌شناسی. نگارش: محمود رجبی. قـم: مؤسسـۀ آموزشـی و پژوهشـی امـام خمینـی. ۱۳۸۷.

مظفر، محمدرضا. اصول الفقه. قم: اسماعیلیان. ١٤٠٨ق.

ــــــــــــــــ المنطق. نجف: النعمان. چاپ‌دوم، ۱۳۸۸ق.

معرفت، محمدهادی. تاریخ قرآن. تهران: سمت. ۱۳۷۷.

ــــــــــــــــ شبهات و ردود حول القرآن الکریم. قم: تمهید. ۱۴۲۳ق.

ــــــــــــــــ علوم قرآنی. قم: تمهید. ۱۳۷۸.

میرزای قمی، ابوالقاسم. قوانین الأصول. تهران: مکتبة العلمیة الإسلامیة. چاپ‌دوم، ۱۳۷۸.

نائینی، محمدحسین. فوائد الأصول. مقرر: محمدکاظم خراسانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ‌اول، ۱۳۷٦.

هاشمی، سیدعلی. اعجاز هماهنگی آیات قرآن. قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی. ۱۳۹۷.

هومن، حیدرعلی. شناخت روش علمی در علوم رفتاری: پایه‌های پژوهش. تهران: پیک فرهنگ. ۱۳۸٤.

یزدی، سیدمحمدکاظم. التعارض. قم: مدین. چاپ‌اول، ١٤٢٦ق.

Transliterated Bibliography

Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāẓim ibn Ḥusayn. Kifāya al-Uṣūl. Qum: Āl al-Bayt (AS). 1989/1409.

Ālūsī, Maḥmūd ibn ʿAbd Allāh. Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qurān al-ʿAẓīm wa al-Sabʿ al-Mathānī. Beirut: Dār al-Kutub al-Tijārīya. 1993/1414.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. Farā'id al-Uṣūl. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Panjum, 1995/1416.

Bābāyī, ʿAlī Akbar. Qawāʿid-i Tafsīr. Qum: Pazhūhishgāh Ḥawzah va Dānishgāh. Chāp-i Aval, 2016/1394.

Bābāyī, ʿAlī Akbar. ʿUlūm-i Qurān: Dilālat-hā-yi Qurān-i Karīm. Qum: Pazhūhishgāh Ḥawzah va

Dānishgāh. Chāp-i Aval, 2020/1398.

Fīrūzābādī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. al-Qāmūs al-Muḥīṭ. Beirut: Dār al-Hijrah. Chāp-i Duvum, 1993/1414.

Hāshimī, Sayyid ʿAlī. Iʿjāz Hamāhangī Āyāt-i Qurān. Qum: Pazhūhishgāh-i ʿUlūm va Farhang-i Islāmī. 2019/1397.

Hūman, Ḥaydar ʿAlī. Shinākht-i Ravish-i ʿIilmī darʿUlūm-i Raftārī: Pāyih-hā-yi Pazhūhish. Tehran: Piyk-i Farhang. 2006/1384.

Ḥurr ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. Wasāʾil al-Shīʿa. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Tūrāth al-ʿArabī. 1993/1414.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. Muʿjam Maqāyīs al-Lugha. Beirut: Dār al-Jīl. Chāp-i Aval, 1991/1411.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. Lisān al-ʿArab. Beirut: Dār Ṣādir. Chāp-i Aval, 1993/1414.

Ibn Shahīd Thānī, Ḥasan ibn Zayn al-Dīn. Maʿālim al-Dīn wa Malādhdh al-Mujtahidīn. Daftar Intishārāt-i Islāmī. Chāp-i Nuhum, s.d.

ʿInāyat. Ghāzī. Shubahāt Ḥawla al-Qurān wa Tafnīd-hā. Beirut: al-Hilāl. S.d.

Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn. Niḥāya al-Drāya fī Sharḥ al-Kifāya. Qum: Sayyīd al-Shuhadāʾ. 1996/1374.

Karīmī, Muṣṭafā. "Farāyand-i Naẓarīyihpardāzī dar Ḥawzah-yi Tafsīr Mawżū", Muṭāliʿāt Qurānī va Ḥadīth. no. 25, autumn and winter 2020/1398, 189-217.

Karīmī, Muṣṭafā. Jāmiʿīyat Qurān: Pazhūhishī dar Qalamrū Mawżūʿī Qurān. Qum: Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī. 2012/1390.

Karīmī, Muṣṭafā. Vaḥy shināsī. Qum: Mūʾassisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumiynī. 2008/1386.

Khūʾī, Abū al-Qāsim. al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān. Qum: Mūʾassisa Iḥyāʾ Āsār-i al-Imām al-Khūʾī. s.d.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. al-Rasāʾil. Qum: Ismāʿīlīyān. Chāp-i Aval, 1990/1410.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. al-Taʿādul va al-Tarjīḥ. Tehran: Mūʾassisa Tanẓīm va Nashr-i Āsār-i Imām Khumayn. Chāp-i Aval, 1997/1375.

Kulīnī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. al-Kāfī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp Panjum, 1985/1363.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. Biḥār al-Anwār al-Jāmiʿa li-Durar Akhbār Aʾimma al-Aṭhār. Tehran: Dār al-Kutub al-Ialāmīyya. s.d.

Maʿrifat, Muḥammad Hādī. Shubahāt va Rudūd Ḥawl-i Qurān-i Karīm. Qum: Tamhīd. 2002/1423.

Maʿrifat, Muḥammad Hādī. Tārīkh-i Qurān. Tehran: Samt. 1999/1377.

Maʿrifat, Muḥammad Hādī. ʿUlūm Qurānī. Qum: Tamhīd. 2000/1378.

Mīrzā-yi Qumī, Abū al-Qāsim. Qawānīn al-Uṣūl. Tehran: Maktaba al-ʿIlmīyya al-Islāmīya. Chāp-i Duvūm,

2000/1378.

Miṣbāḥ Yazdī. Muḥammad Taqī. Maʻārif-i Qurān: Rāh va Rāhnamāshināsī. Ed. Muṣṭafā Karīmī. Qum: Mū’assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumiynī. Chāp-i Duvūm, 2020/1398.

Miṣbāḥ Yazdī. Muḥammad Taqī. Qurānshināsī. Nigārish: Maḥmūd Rajabī. Qum: Mū’assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumiynī. 2009/1387.

Muḥammadī, ʻAlī. Sharḥ Kifāya al-Uṣūl. Qum: Imām Ḥasan ibn ʻAlī. 2004/1382.

Muḥammadī, Ḥusayn, Sayyid Muḥammad Mūsavī Muqadam. “Naqd va Barrisī Ingārih-yi Taʻāruḍ Āyāt-i Qurān dar Ḥurmat va Ḥilīyat Izdvāj bā Ahl Kitāb”, Fiqh va Ḥuqūq Islāmī. no. 8, spring and summer 2019/1397, 57-82.

Muttaqī, ʻAlī ibn Ḥisām al-Dīn. Kanz al-ʻUmmāl. Beirut: Risālah. 1989/1409.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. al-Manṭiq. Najaf: al-Nuʻmān. Chāp-i Duvūm, 1968/1388.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. Uṣūl al-Fiqh. Qum: Ismāʻilīyān. 1988/1408.

Nā’īnī, Muḥammad Ḥusayn. Fawā’id al-Uṣūl. Muqarr: Muḥammad Kāẓim Khurāsānī. Qum: Daftar Intishārāt-i Islāmī. Chāp-i Aval, 1998/1376.

Qumī, ʻAlī ibn Ibrāhīm. Tafsīr Mansūb bi Qumī. researched by Sayyid Ṭīb Musavī Jazāyrī. Qum: Dār al-Kitāb. Chāp-i Chāhārum, 1989/1367.

Qurān-i Karīm

Rafīʻpūr, Farāmarz. Kandukāv va Pindāshtih-hā. Tehran: Shirdat-i Sahāmī Intishār. 1969/1347.

Ṣādiqī, Ḥasan. “Taʻāruż-i Adalih va Naqsh-i ān dar Tafsīr bā Ta’kīd bar Dīdgāh-i ʻAllāmah Ṭabāṭabā’ī”. Maʻrifat. no. 204, 2015/1393, 87-106.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. Buḥūth fī ʻIlm al-Uṣūl. Muqarr: Maḥmud Hāshimī Shāhrūdī. Qum: Mū’assisa Dāyrah al-Maʻārif al-Fiqh Islāmī. 2005/1426.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. Durūs fī ʻIlm al-Uṣūl. Qum: Daftar Intishārāt-i Islāmī. 1997/1418.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. al-Madrisa al-Qurānīya. Qum: Markaz al-Ibḥāth wa al-Dirāsāt al-Takhaṣuṣīya l-l-Shahīd Ṣadr. Chāp-i Aval, 2000/1421.

Sājidī, Abū al-Fażl. “Vāqiʻnamāyī Guzārih-hā-yi Qurānī: Ta’mulī dar Miʻyār-hā-yi Ghīr-i shinākhtārī dar Fahm-i Zabān-i Qurān”, Qabasāt. No. 25, 2003/1381, 26-38.

Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. Nahj al-Balāgha. Nuskhah-yi Ṣubḥī Ṣāliḥ.

Sulṭānī Biyrāmī, Ismāʻīl. Iʻjāz Qurān dar Pīrāstigī az Ikhtilāf va Naqd-i Shubahāt. Qum: Mū’assisah-yi

Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumiynī. 2018/1396.

Suyūtī, ʿAbd al-Raḥmān ibn abī bakr. al-Itqān fī ʿUlūm al-Qurān. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī. 2000/1421.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān. researched by Hāshim Rasūlī Maḥalātī, Faḍl Allāh Yazdī. Beirut: Dār al-Maʿrifa Chāp-i Duvum, 1988/1408.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān. Qum: Daftar Intishārāt-i Islāmī, 1996/1417.

Taftāzānī, Masʿūd ibn ʿUmar. Sharḥ al-Maqāṣid. researched by ʿAbd al-Raḥmān ʿUmayrah. Qum: Sharīf al-Raḍī. 1989/1409.

Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. Majmaʿ al-Baḥrayn. Beirut: al-Hilāl. 1985.

Yazdī, Sayyid Muḥammad Kāẓim. al-Taʿāruḍ. Qum: Madīn. Chāp-i Aval, 2005/1426.

Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādur. al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurān, Beirut: Dār al-Fikr. 1988/1408.